

## Négyesek kialakulása<sup>#</sup>

A Bollingen Alapítvány szimbólumrendszerekkel foglalkozó könyvsorozat kiadását kezdte meg, s az egyes köteteket egységbe rendező elvet bárki furcsának találná, ha még nem jött volna rá, hogy főleg jungiánus írásokkal van dolgunk. A sorozat huszadik elemeként Jung összes műveinek angol fordítása lett meghirdetve tizenhét kötetben, s ebből az első két kötet, a hetedik és tizenkettedik már meg is jelent. Az egyik a *Two Essays on Analytical Psychology* (Két esszé az analitikus pszichológiáról) átdolgozása, (az „analitikus pszichológia” Jungot jelenti, mint ahogy a „pszichoanalízis” Freudot), a másik, a *Psychology and Alchemy* (Pszichológia és alkímia), ami az angolul eddig *The Integration of the Personality* (A személyiség integrációja) címen ismert eléggé rendszertelen mű hatalmas bibliográfiával kiegészített, jóval rendszeresebb és tudós változata.

Jung felfogása szerint az emberi személyiség, vagy az ő szóhasználata szerint, a psziché kettős felépítésű, egyik eleme a freudi alapú tudatos személyiség, amely racionális, morális és a társadalom és a természet követelményeihez próbál alkalmazkodni, és a másik, a tudatalatti „árny”, (ez nincs messze Freud „id”-jétől), amely az ember elfojtott vagy figyelmen kívül hagyott vágyaiból tevődik össze. Ha a személyiség ragaszkodik ahhoz, hogy önmagát teljességgel jónak, az árnyat pedig teljességgel rossznak tekintse, megnyílik az út a neurózis és a skizofrénia előtt: egy egészséges élet érdekében a személyiségnek ki kell egyeznie az árnyal és fel kell ismernie lényegi folytonosságát vele. A psziché központja ekkor visszakerül a személyiségről a személyiség és az árny között lévő egyensúlyi pontba, a pragmatikus bölcsesség pontjába. Így a külső világ úgy jelenik meg, mint a hatalom világa, a belső világ pedig mint a szeretet világa, s ezeket az emberi háromság középpontjában lévő gyakorlati bölcsesség próbálja összetartani. A külső psziché eképpen „personává” vagy társadalmi maszkká, a belső pedig „lélekké”, vagy a

---

<sup>#</sup> C. G. Jung *Two Essays on Analytical Psychology* (Két esszé az analitikus pszichológiáról) ford.: R.F.C.Hull (New York: Pantheon, 1953) és *Psychology and Alchemy* (Pszichológia és alkímia) ford.: R.F.C.Hull (New York: Pantheon, 1953) című műveinek recenziója.

szeretet központjává válik. Ha a psziché külső megjelenése valakinél a férfi, a lélek női „animaként” jelenik meg, ha nő, a lélek férfias és racionalizáló „animussá” válik, s gyakran egy csoport formáját veszi fel. A feladat most abban áll, hogy megakadályozzuk a gyakorlati bölcsesség központjának a personában vagy animában való elnyelődését. Ha ez megtörténik, az anima, illetve az animus (Jung egyéni szóhasználatával szólva) autonóm „komplexszé” válik. Az uralkodó persona, vagy felsőbbrendűségi komplexus az extrovertált vérmérsékletűeket fenyegető veszély, s valakiből könnyen csinálhat rossz természetű, beképzelt frátert. A „hipokrita” szó valójában a persona színonímája, a rossz természet pedig az elhanyagolt anima bosszúja. Az introvertáltakat ezért a kisebbrendűségi komplexus veszélye fenyegeti (az „introvertált” és „extrovertált” is Jung szavai), vagyis ahol az anima dominál, az egyén társadalmilag gyáva lesz.

De ha a persona és az anima egyensúlyban van, és mindkettő rendes funkciója betöltésére korlátozódik, a természetes végeredmény két mélyebb hatalom kiszabadulása a tudattalanból, amelyek aztán megerősítik őket. Ezek körülbelül megfelelnek Freudnak az ego-val és az iddel foglalkozó kései esszéiben megjelenő „szülői alakoknak”, s Jung „Nagy Anyának” és „varázslónak” vagy „bölcс öregembernek” nevezi őket. Itt még mindig megvan az egyik vagy másik funkcióban való elnyelődés lehetősége, de ezen a harmadik szinten az elnyelődés eredménye a vezető vagy a lenyűgöző szónok (hatalmi „mana-személyiség”), amely vagy hős-, vagy bölcstípusú, attól függően, hogy az elnyelődés külső, apairányú, vagy belső, anyairányú (nők esetében az irányok fordítottak). Ha a psziché sikeresen kikerülte ezt a harmadik válságot, a személyiség középpontja végül az egóról az igazi középpontra, „saját magára” kerül. A négy „archetípus”, vagy félautonóm személyiség, amit a psziché részben kialakított, részben előhívott, ekkor a pszichikus élet négy feladatát kezdi ellátni: a gondolkodást, érzelmeket, intuíciót és érzékelést. (Legalábbis azt hiszem, hogy elkezdik betölteni, bár ez a pont valahol a két könyv között van, és Jung érvelése e kérdésben, lehet, hogy kevésbé szimmetrikus, mint ahogyan én látom. Az én így egy négy fő ponttal rendelkező kör középpontja lesz, és ez a négy pontú kör mindenhol megjelenik a vallásban, művészetben és egyéni álomban egyaránt, mint a „mandala” nevű diagram. Egyszerű példája ennek a nyugati kultúrában Krisztus, mint a négyeszer Isteni Ige képe, ahol a Jelenések könyvének később a négy evangélistával azonosított négy élőlényé veszi körül. A középpont megfelelő helyre való eltolásának folyamatát Jung „individuációnak” vagy néha „transzformációnak” nevezi.

Jung és Freud gondolkodásának különbségei közül most csak kettő érdekel minket. A psziché mindenféle mai tudományos elemzésének természetesen a terápiás módszerekben kell gyökereznie, amelyek a szellemileg sérülteket a normális működés felé segítik, bármi is az a normális. Jung úgy véli azonban, hogy a diagnosztizálás, kezelés és gyógyulás szokványos orvosi analógiái nem felelnek meg a pszichológusnak. Fizikailag az emberi test körülbelül húsz év alatt kifejlődik, a psziché azonban a legtöbb ember esetében nagyrészt alulfejlett marad egész életében, bár magában hordozza saját kifejlődéséhez, az „individuuációhoz” a potenciát. A psziché e növekedési pontenciáját nevezi Jung, Freudtól eltérően libidónak, mely biológiai pontencia lévén teleologikusan viselkedik, éppúgy mint a makk, amelyből tölgyfa lehet. Amikor a pszichológus egy neurózisos betegnek próbál segíteni, akkor ezt a növekedési képességet próbálja kiszabadítani, és tudnia kell, hogy bármilyen „gyógyulás” csak egy állomása az általa elindított folyamatnak.

Másodszor is, az individuáció drámája nem csak az emberen belül zajlik. Az archetípusok az egyénbe a „kollektív tudatalattiból” kerülnek, amit őseinktől örököltünk, és ami a ma társadalmában is tovább folytatódik. Ezért az egyén álmait és képzeletét nem szabad egyedül személyes élete vonatkozásában értelmezni: azok a mindenkiben megtalálható mítoszalkotó tevékenység egyéni megnyilatkozásai is. És az egyéni elemzést ki kell egészíteni a páciens mítoszalkotása és a művészet, a folklór, a mitológia, a románc és általában az emberi poézis mítoszalkotása közti analógiák objektív vizsgálatával. Jungnál, csakúgy mint Proustnál, az értelem pszichológiájának vizsgálata ahhoz a felismeréshez vezet, hogy az emberek „az idő titánjai”, és alkotóerejük alapvetően idő nélküli világból ered.

Itt a következő kérdés merül fel: ha az én a személyiség középpontja lesz, és a középpont kört feltételez maga köré, mi is ennek a körnek a külső széle, és hol van, ha a kör nem korlátozódik az egyénre? Persze hipotetikus úton nem lehet megállapítani egy „tudattalan” határait. De Jung végül, korábbi álláspontjával ellentétben, határozottan kezdi állítani, hogy „a tudat fölött is ugyanúgy lehetnek rétegek”. Ebben a tekintetben az általa feltételezett „normális” értelemben lappangó pszichikus fejlődési folyamatnak közeli megfelelői vannak az indiai jógában és a kínai Taóban, és az ő én-felfogása (mely szerint az ellentétes az egóval) logikusan a hindu Atman vagy a buddhista Citta felé mutat, ahol az én teljesen megvilágosodik azáltal, hogy kialakítja, azonosságát a totális énnel, az isten, ember és a tárgyi világ láthatatlan

egységét. Ez a felfogás az alapja Aldous Huxley „örökéletű filozófiájának”, valamint a „Te vagy Az” misztikus axiómájának.

A kereszténységben ugyanez az ember végső eggyé válása Krisztus testével, ahol Krisztus nemcsak Isten és a természet teremtője, hanem Isten, aki Ember is. Jung nagy figyelmet szentel gondolkodása keleti megfelelőinek, különösen a Taoizmusnak, de a kereszténységhez való viszonya bonyolultabb. A „halhatatlan lélek” doktrínáját elveti, mivel az ő rendszerében a lélek az anima, a ki nem fejlődött ego része, mely végül a nyilvánvalóan halandó egyén működésében oldódik fel. Persze a hit-tanon én úgy tanultam, hogy a halhatatlanság keresztény elképzelése a szellemi test és nem a testetlen lélek feltételezésére alapul, úgyhogy lehet, hogy Jung nem egészen értette ezt a doktrínát.

A katolikus teológia egy sor egzisztenciális vagy objektív megfelelőt szolgáltat a tudatalatti archetípusainak (ilyenek az Atyaisten, az Anyaszentegyház, a Szűz, a világban megnyilatkozott Fiú), és ez lehetővé teszi, hogy a hívő katolikus kivettse archetípusait és így belső és külső világa között gyakorlati egyensúlyt alakítson ki. Mindazok, akik hajlamosak ezeket a személyes tulajdonságokat pszichológusi kitalációnak tekinteni, az archetípusoknak a pszichén belül kell helyet találniuk. Ez nagyon nehéz, és az eredmény a tömeges neurózis huszadik századi hullámai. A katolikus megoldás, Jung véleménye szerint, függetlenül attól, hogy igaz vagy nem, pszichológiailag a legegyszerűbb és a legtöbb ember számára még mindig a legjobb, de Jung „individuuációja” közelebb áll ahhoz a látnoki hagyományhoz, amely már Eckhart mesternél is megjelenik és a reformáció után főleg a protestantizmusban találkozunk vele: Paracelsusnál, Böhménél, és egyik-másik anabaptistánál vagy kvékernél. De a lutheránus és kálvinista protestantizmus többnyire a jó Isten és a bűnös ember egyszerű ellentétét veszi alapul, és ezáltal nem az archetípusokat vetíti ki, hanem azt az ego és az árny közötti eredeti feszültséget, amely a neurózishoz vezet. Magától értetődően a Jung által legtámadottabb teológiai tétel az Isten "teljesen más,-ként való felfogása, amelyben a megújulás a Háromságon belüli drámává válik, amelyben az ember valamiképpen benne van, de nem belőle van.

Ez az ismertetés eltekint jónéhány lényegtelen következetlenségtől, melyeknek, úgy tűnik, érzelmi gyökereik vannak. Jung gondolatrendszerében – az ő saját szavaival élve –, van egy komplexus, amely miatt ösvéri csökönyösséggel áll meg a személyiség totalitásának, mégpedig annak a tételnek végleges elfogadása előtt, hogy mindenki felelős mindenki más sorsáért, ahogyan azt a nagy vallások kivétel nélkül mind megalkuvást nem ismerő irgalmassággal hangoztatják. Jung "kollektív tudatalattija,, valójában az emberiség mítoszteremtő

képessége, és semmi köze sincs a „faji megkülönböztetés” előd-kultuszaihoz vagy a germán felsőbbrendűségben való kérdéshez. De ennek a nyilvánvaló ténynek határozott állítása éppúgy megakad Jung torkán, mint az *ámen* Macbethén, bár gondolatmenete úgy halad tovább, mintha kimondta volna. Egyszerűen keresztül kell lépnünk az olyan bekezdéseken, mint a Két esszé egyik lábjegyzete, amiben azt állítja magáról, hogy nem antiszemita, csak úgy gondolja, hogy „megbocsát-hatatlan hiba lenne általánosan igaznak elfogadni a zsidó pszichológia következtetéseit. Senki mégcsak nem is álmodna arról, hogy magára nézve kötelezőnek tartsa a kínai vagy az indiai pszichológia tételeit” – Jungon magán kívül, és ha „zsidó pszichológián” Freudot érti, hát eléggé nyilvánvalóan sok érvényes tételét vette át tőle a saját rendszerébe.

Amikor Jung elkezdte a tisztán analitikus álominterpretációt az álmok mítoszban és románcban fellelhető analógiáinak hermeneutikus vizsgálatával kiegészíteni, az eredmény egy rendkívül fontos munka lett: a *Symbols of Transformation* (Az átalakulás szimbólumai), amely e sorozat ötödik köteteként fog hamarosan megjelenni. Angolul ezelőtt *The Psychology of the Unconscious* (A tudatalatti pszichológiája)-ként vált ismertté, bár eredeti címe, a *Wandlung und Symbole der Libido* (A libidó változásai és szimbólumai) sokkal többet elárul tartalmából. Csakúgy, mint ahogyan az „individuációs folyamat” pszichológiájának kulcsszava lett, ennek mítoszteremtő megfelelője, a keresés (quest) lett az a kulcsszó, amit Jung, némi segítséggel Frobeniustól, a mítoszban, a folklórban és az irodalomban meglátott. A keresés-mítosz általános összetevői a sötétségbe és veszélybe való leereszkedés, amit az élet megújhódása követ. A hős szembetalálkozik a sárkánnyal vagy a sötétség egy másik képviselőjével, aki egy kincs felett örködik, vagy egy szűzlányt fenyeget. A hőst sokszor egy árnyalak kíséri, aki az ő másának tűnik, és útja során varázsló, vagy egy öreganyó, vagy egy hűséges állat ad neki tanácsot. Ez utóbbi a tudatalatti erők szokásos szimbóluma. A hős megöli a sárkányt, vagy néha, mint Jónás történetében és Krisztus pokolra-szállásában eltűnik annak testében, majd visszatér, sokszor úgy, hogy közben rájött, mint Beowulf is, hogy ellenségének legveszélyesebb oldala egy fenyegető női erő, amit Jung „félelmetes anyának” nevez, és a vérfer-tőzéstől és más erotikus regresszióktól való félelemmel kapcsol össze.

A hős keresési küldetése teljesítésével mindenestre elnyeri menyasszonyát, a sárkány kincsét, vagy mindkettőt. Az archetípusok kétélű, jóra vagy rosszra irányuló erejét a romantikus hősök szokásos fekete-fehér alakja is tükrözi: van egy bölcs öregember és egy gonosz varázsló, egy gondoskodó anya és egy gonosz mostoha, egy hősnő és egy szirén vagy csábító, egy hős és egy áruló társ. A keresés-mítoszt nemcsak

egyszerűen pszichikai allegóriaként, hanem geotropizmusként is felfoghatjuk, mivel a hősi keresés a természet ciklikus ritmusát is követi: a nap lemegy, majd másnap újra előtűnik a sötét és rettenetes alvilágból, minden évben átalakítja a tél terméketlenségét és új életet fakaszt a földből. Így az egyéni lélek üdvözülése, a Messiás vagy megváltó Isten vallásos mítosza és a természet energiájának megújulása mintha ugyanarra a mítoszteremtő vázra épülne. Ugyanakkor a keresésnek megvan a maga dialektikája: nem a halálból való újjászületés, hanem egy új és idő nélküli életbe való átmenet, ami azt jelenti, hogy a végső elemzésnél a sárkány, vagy a küldetés ellensége az idő ciklikussága és a természet maga, amit az uroborosz, azaz a farkába harapó sárkány szimbolizál.

E könyv témái és motívumai feltűnően hasonlóak Frazer *Az aranyág* című könyvében fellelhetőkhöz. A hasonlóságnak, azt hiszem, van magyarázata, de előbb meg kell magyaráznom a magyarázatomat. Az irodalomtudomány mint tudomány, természetesen társadalomtudomány, de a társadalomtudományok olyannyira újkeletűek, hogy még mindig nem váltak szét egészen világosan. Így bár *Az aranyágat* Frazer az antropológiával foglalkozó könyvnek szánta, de azért az irodalommal is foglalkozott, sőt, az irodalomtudományra való hatása valószínűleg sokkal nagyobb volt, mint saját állítólagos területén belül. Meglehet, hogy ennek az az oka, hogy egyetlen fajta rítus kultúrák sokaságából való kifejtésével Frazer azt tette, amit az antropológus az egész kulturális rendszer felé forduló érdeklődése miatt nem tehet meg – már ha a tévedés eshetőségét vállalva hozzászólhatok egy olyan tudományhoz, amelyről igen keveset tudok -, de ugyanakkor azt is tette, amit az irodalomtudós az ő rituális rendszerre irányuló érdeklődésével éppenhogy látni akar. Ugyanígy, Jungnak a libidó szimbólumokkal foglalkozó könyve egyetlen álomtípust választ ki egyéni álmok sokaságánál, amiket egy kivételével nem is elemez, és sokat közülük nem is azonosít. Könyve nem sok jelentőséggel bír terápiás pszichológusok számára, s nyíltan az irodalomtudomány területén belül marad. Így vált *Az aranyággal* együtt az archetípus-kritika sarokkövévé, és minden valószínűség szerint nagyobb érdeklődést váltott ki az irodalomtudósok körében (akik a *Finnegan* ébredése lányaihoz hasonlóan „fiatalok és könnyen megfreudíthatók”<sup>1</sup>), mint pszichológusok körében - bár ezt újra a tévedés odiumát vállalva mondom. Mindenesetre Jung Freud nagy felfedezéseit

---

1 „jung and easily freudened” - lefordíthatatlan szójáték, „jung” utal Jungra és a „young”, „fiatal”-ra, „freudened” pedig hangzásában hasonlít a „frightened”, „megijesztett, ijedős” szóra. (A ford.)

elsődlegesen az irodalom tanulmányozásának irányába fordítja, ugyanakkor a freudista irodalomtudomány, még Freud saját Leonardóval foglalkozó kiváló esszéje is, a figyelmet a művekről a művész önéletrajza felé tereli, és így sok más kutatáshoz hasonlóan arra ösztönöz, hogy elhanyagoljuk a valódi kritikát a „több fény” perifériális sötétsége kedvéért.

Az archetípus-kritika az irodalomtudománynak az az ága, amely a művet nem a természet, hanem más művek imitációjaként kezeli, és azokat a konvenciókat, műfajokat és azt az ismétlődő képalkotást vizsgálja, amely összeköti az egyik művet a másikkal. Az archetípus így elsősorban a *kommunikálható* szimbólum, az archetípus-kritika pedig az irodalmat társadalmi tények, és a kommunikáció egy módjának tekinti. Az arisztotelianus kritika számára, ahogy Sidney mondja, a költészet a példa és a szabály között helyezkedik el. A költemény eseményei példát mutatnak be és általánosak, ezért nagy bennük az ismétlődés szerepe. A gondolatok annak szabályai vagy kijelentései, hogy mi lehet vagy minek kell lennie, ezért nagy bennük a vágyakozás szerepe. Ez az ismétlődés és vágyakozás kerül előtérbe az archetípus-kritikában. Ebből a szempontból az irodalom narratív jellege a szimbolikus kommunikáció ismétlődő aktusa, más szóval: rítus. A mű narratív tartalmát az archetípus-kritika rítusként vagy a cselekvés imitációjaként, és nem egyszerűen *mimesis praxeos* azaz egy cselekvés imitációjaként kezeli. Ugyanígy, a kifejezési tartalom a vágyakozás és a valóság konfliktusa, amelynek alapja az álom anyaga. Így az archetípus-kritikus szükségszerűen sok érdekeset találna a modern antropológia rítus vizsgálataiban, és a modern pszichológiai álmok terén végzett kutatásaiban.

Az archetípusokat a legkonvencionálisabb irodalomban, azaz főként a naiv, primitív vagy népszerű irodalomban igen könnyű vizsgálni. Az archetípus-kritika a jelenleg népmesékre és balladákra alkalmazott összehasonlító vizsgálatot az irodalom többi részére is törekszik kiterjeszteni, és a magas művészetben ragadja meg a primitív és populáris mintákat: Shakespeare utolsó korszakának, vagy a Jelenések könyvének képeit, az utóbbiban benne foglalt mesét a veszélyben forgó asszonyról, a sárkányölő hősről, a gonosz boszorkáról és a gyémántoktól csillogó csodálatos városról. Kétféle archetípust lehet megkülönböztetni: strukturális vagy narratív archetípust rituális tartalommal, és modális vagy emblematikus archetípust álomtartalommal. Az előbbit a drámában figyelhetjük meg legjobban - általában nem a tanult közönség és állandó színház számára írt drámában, hanem a naiv vagy látványos drámában, a népi játékban, bábjátékban, pantomimban, bohózatban, a középkori vándorszínházban és leszármazottjaikban, a zenés játékban, vígoperában

és a kommersz filmben. A modális archetípusokat legjobban először és a naív románcban figyelhetjük meg, amibe beletartoznak a népmesék és a tündérmesék is – ezek nagyon közel állnak a csodálatos vágyak mgvalósulásáról szóló álmokhoz és a boszorkányokkal és emberevő óriásokkal teli rémálmokhoz.

Frazer *Az aranyág-a*, mint irodalomtudomány, tulajdonképpen a naiv dráma rituális tartalmáról szóló tanulmány: rekonstruálja az archetipikus rítust, amiből a dráma strukturális és műfaji törvényei logikailag levezethetők. A kritikust pedig egy fikarcnyit sem érdeklí az, hogy ez a rítus *történelmileg* egyáltalán létezett-e. A Frazer által feltételezett rítusnak szükségszerűen sok szembeszökő megfelellője van a valóságos rítusok körében, és ezek a megfelellések érvelésének fontos sarkkövei. De a rítus és a dráma kapcsolata a tartalom és forma kapcsolata, és nem a forrásé és származéké. Ugyanígy a naiv románc álomtartalma is kommunikálható álomtartalom. Nincs semmi köze letűnt költők pszichoanalízisnek való alávetéséhez, de szembeszökő hasonlóságokat találhatunk benne a pszichoanalízis során felszínre kerülő látomásokkal. Jung könyve a libidó-szimbólumokról, mint irodalomtudomány, a naiv románc álomtartalmáról szóló tanulmány. A jungi irodalomtudomány mindig akkor világíthat meg a letöbbit, amikor a románcot vizsgálja, mint például Zimmer *The King and the Corpse* (A király és a tetem) című művét, amely a Bollingen sorozat egy korábbi köteteként jelent meg. Jungnál a központi álom mindig megegyezik a Frazernél központi rítussal, bár az első esetben a hős az individuális libidó, a másodikban pedig társadalmi tevékenység, ellenségei ennek megfelellően pedig egyikben a szülői agresszió, a másikon a pusztaság.

Nem sokkal a *Wundlungen und Symbole der Libido* megjelenése után Jung területének egy másik kutatója, Herbert Silberer kiadta a Rózsakeresztes hagyomány egyik alkímiával foglalkozó traktátusán végzett kutatásának eredményét (tanulmánya angolul *Problems in Mysticism and Its Symbolism*, A miszticizmus problémái és szimbolizmus) címmel vált ismertté, amelyben a traktátust először pszichológiai vizsgálatnak, majd belső kozmológiai, vagy ahogy ő nevezte, anagogikus jelentését elemző vizsgálatnak vetette alá, és kimutatta, hogy a két értelmezés teljesen megegyezik. Jung is korán felismerte az alkímiában az ő individuációs folyamatának mítikus megfelellőjét, és belemerült mind a keleti, mind az európai alkímia szimbolizmusának tanulmányozásába, aminek az eredménye a pazarul illusztrált és adatokkal kimerítően alátámasztott *Psychology and Alchemy* című tanulmánya. Az alkímia struktúráját Jung nem egyszerűen csak saját pszichológiai rendszerével veti össze, hanem a hősi küldetés archetípusaival is. Előre le kell



szögezni, hogy e tanulmánynak az olvasók valószínűleg azonnal tükröt akarnak majd tartani, mint Lewis Carroll *Jabberwocky*-jának. Vagyis a mítosznak Jung módszerével való megközelítésének, annak, hogy orvosi tapasztalatának megfelelően belülről kifelé haladt, az lett az eredménye, hogy minden általa tanulmányozott mítoszeremtő struktúrát saját pszichoterápiás módszereinek hatalmas megfelelőivé alakította át. Kétséges, hogy a száz százalékban jungiánusokon kívül ebben a formában bárki is el tudná fogadni a mítoszt, beleértve az alkímiát is, de a párhuzamos mítoszeremtő struktúrák, amelyek tanulmányából előtűnnek, önmagukban sem kevésbé eredményesek. A párhuzamok egy részét a csodálatra méltóan kiválasztott illusztrációk sugallják, még olyankor is, amikor a szöveg közvetlenül nem tér ki rájuk.

Az alkímia, legalábbis végső, keresztény változatában a Szentírás és a Természet, a *verbum scriptum* és a *verbum factum* közötti párhuzam gondolatán alapul. Vallási alapja a bibliamagyarázat (és nem az „Egyház”, ahogyan Jung hangoztatja). Klasszikus kísérletek ismétlése a természettudományos képzés természetes része, s az alkímia eszméje az volt, hogy megismételjük a teremtés eredeti isteni kísérletét: „*Lapidis generatio fit ad exemplum generationis mundi*”<sup>2</sup>, mint ahogyan azt az egyik Jung által idézett alkímista megjegyzi. Először is el kell különíteni a *prima materiát*, ami a Teremtés káoszának felel meg, majd kivonni belőle az élet szellemét, (ezt mercuriusnak hívták, és az *anima mundival* hozták kapcsolatba), mely magában hordozta az élet minden potenciáját és ebből következőleg hermafrodita jellegű volt. Ez lett később az az anyag, amit meg kellett váltani vagy átalakítani: a Szentlélek kémiai megfelelőjéből a régi Ádám, vagy bukott természet (nem mint Ádám az első ember, hiszen ez a homunkulus lett volna) megfelelőjévé változtatni. Ez a hermafrodita anyag, mint olyan, a hősi küldetés ellenségének felel meg, a sárkánynak vagy szörnynek, s ezek a szimbólumok is képviselik.

Majd ebből alakult ki az egymást kiegészítő ellentétek elve, amivel különböző szimbolikus párokat alkotnak, mint például a férfi és a nő, a nap és a hold, a páros és páratlan számok, a piros és a fehér. Ezt gyakran hívták a piros király és a fehér királynő házasságának. E párok egyesülése vagy *coniunctio*-ja (amit gyakran azonosítottak a vérfertőzéssel, mert a pár tagjai egy töről fakadtak) a cselekvések színterét a hermafrodita elemről a női elemre tette át, csakúgy, mint ahogyan az a Bibliában a természetéről az Egyházra, vagy Krisztus Menyasszonyára tevődik át. Ezen a ponton általában egy harmadik elem jelenik meg, a fiú

---

2 A bölcsek kővének teremtése példaként illik a világ teremtésére.

vagy isteni gyermek. A befejező szakaszban mindig sok a négyes számra való utalás, főleg a négy főelemmel kapcsolatban, mivel a megváltás végső fázisa magával hozza a vízben és tűzben, s nemcsak a földön és a levegőben való élthez az életerőt – ennek szimbolizmusa jól ismert számunkra a Varázsfuvola kései és nem túlprofanizált szabadkőműves szemléletéből.

A bölcsek köve volt Krisztus vegyi és demiurgoszi analógiája (vagy talán inkább aspektusa), az elixír, ami az a természetnek, mint az Ő vére az embernek. A négyes szimbolizmus arra épül, hogy mind az embernek, mind a természetnek van benseje és külseje, alanya és tárgya. A természet középpontjának (a föld mélyében rejlő aranyak és drágaköveknek) végül egyesülnie kell a nappal, holddal, és az égboltozat csillagaival, a szellemi világ középpontjának, az emberi léleknek pedig az Istennel. Ezért szoros a kapcsolat az emberi lélek megtisztulása és a föld arannyá változtatása között - nem közvetlen arannyá, hanem tüzes és sűrű arannyá, amiből az égitestek vannak. Az emberi testben és a lombikban vagy laboratóriumi lepárlóban hasonló folyamatok mennek végbe. Krisztus hatalma a Szentírásban a tanítás, amely a halhatatlanságot, az ifjúság kútját adja az embernek, s a Természetben a gyógyító erő vagy csodaszer (*panacea*) az, ami visszaadja majd a természetnek eredeti ártatlanságát, az Aranykort.

Mindennek az aranycsinálással való próbálkozással való kapcsolata volt az alkímia nagy titka, és még ma is az. Az eredeti elgondolás hamarosan feledésbe merült, valószínűleg azért, mert az alkímisták nem jutottak sehova a kísérleteikkel (bár mivel valójában nem tudjuk, mire is törekedtek, lehet, hogy sokuk el is érte, amit akart, honnan is tudhatnánk), és az alkímisták egyrészt egyszerű kémiai kísérletezőkké lettek, másrészt pedig okkult filozófusokká, s mind a két csoport öncsaló sarlatánok gyülevész hadának tartotta a másikat. Az alkímia eszméi apokaliptikusak és látnokiak voltak, de nem feltétlenül eretnekek is, mint ahogy Jung gondolja: a természetet megváltó erő gondolata, mint Krisztus egyik aspektusa, nagyon is lehetséges kövekeztetés az átlényegülés dogmájából következő anyagfelfogásnak. Az alkímia és a szentmise közti párhuzamok, amelyeket a buzgóbb allegorizálók gyártottak, tökéletesen logikusak, ha premisszáik adottak, s Jungnak teljesen felesleges „ízléstelenségük"-ről beszélnie. Az átlényegülésnek a protestánsok által való elvetése azonban, csakúgy, mint az alkotások (s ebbe természetesen az alkímisták *opusa* is beletartozik) értékének protestáns minimalizálása, sokat tett az alkímia hanyatlásának meggyorsítása érdekében. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy amikor az al-

kímia elveszti vegyész vonatkozásait, a tipológia, vagyis allegorikus Biblia-magyarázat egyik alfajává válik.

Jung könyvében az alkímia szimbolikus struktúrái és a hősi küldetés az euklédeszi elv alapján vannak egyesítve, miszerint azok a dolgok, melyek azonosak valamely dologgal, egymással is azonosak. A „valamely dologgal” való azonosítás így Jung individuációs folyamata, melynek az alkímia *nagy feladatához* való hasonlóságát a pszichológia síkjában nem nehéz kimutatni. De évszázadokkal Jung születése előtt a „valamely dolog”, mellyel az alkímia és a románc azonos volt, a biblikus tipológia volt. Hiszen a Biblia nemcsak az alkímisták meghatározó alkímiai mítosza, hanem az allegorikus költők allegória-szótára is volt. Központi felépítése olyan, mint egy küldetés-románcé: a teremtéstől az újjászületésig terjedő történet fejlődését mutatja be Krisztusnak a halál és a pokol sárkányának megölésében, és menyasszonya, az Egyház megmentésében tanúsított hősiességén keresztül. Jung valószínűleg világosabban kifejtette volna ezt a pontot is, ha saját irodalmi tapasztalata, amely német volt, nem adott volna oly központi helyet Goethének.

Hiszen Goethe Faustja már egy alkímista, aki kész elhinni, hogy Szt. János *in principio*-ja „nem mást” jelent, mint „Im Anfang war die That” (Kezdetben vala a tett) (ez Jung egyik leghatásosabb kijelentése). Goethe maga nem követi a bibliai tipológia központi struktúráját, s ezért szimbólumhasználata, bár nagyszerű, változatos és eredeti, mégsem tudós igényű, mint Dantéé, Spenseré vagy Blake-é. Amikor a Tündérkirálynő első könyvének küldetés-mítoszáat olvassuk és látjuk bonyolult piros és fehér színszimbolikáját, úgy tűnik, az alkímia szimbolikájával van dolgunk, de nem kell feltétlenül, hogy Spenser értett az alkímiához, mert az egész szimbolizmust levezethetjük a bibliai hagyományból is. Igaz, hogy amikor a negyedik könyvben Vénusz templomában a hermafroditát és az uroboroszt találjuk, rájövünk, hogy Spenser azért mégis értett az alkímiához, de addigra már világosabb képünk van az ilyen szimbólumok kontextusáról. Ami Blake-et illeti, a **Pszichológia és alkímiának** nincs szinte egyetlen oldala sem, melynek ne lenne közeli megfelelője a **Prófécia**kban. De ez nem bizonyíték arra, hogy Blake értett az alkímiához, csak arra, hogy ismerte a Bibliát, és tudta, hogyan vegye hasznát a költészetben. Ezzel a további összekötő kapoccsal kiegészítve már látjuk, hogy Jung könyve nemcsak léha tudományok és az egyik bécsi pszichológiai iskola közötti tetszetős párhuzam felmutatása, hanem az irodalom szimbolikájának szótára is, mely az irodalom minden komoly szándékú tanulmányozója számára épp olyannyira fontos mű, mint amennyire végtelenül lenyűgöző.